

ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ. Статья первая. Религия как мироотношенческая модальность

А.А. Хамидов

АННОТАЦИЯ

Цикл статей посвящён выяснению сущности феномена религиозной философии. В первой ставится вопрос о сущности, происхождении и эволюции религии как специфической мироотношенческой модальности. Проанализированы основные концепции религии и выяснены их положительные и отрицательные моменты. Выяснено, что те феномены, которые в религиоведении традиционно определяются как ранние формы религии, таковыми не являются. Также установлено, что религия возникла не с момента образования общества и культуры, а лишь на очень поздней стадии эволюции первобытной культуры. Религия рассмотрена как сложный, многоуровневый феномен. Охарактеризованы главные уровни. Показано, что ядром всякой религии является ценностно-волевая интенция и устремлённость к имажинативному образу-представлению сакрального Начала, которая иначе определяется как специфически религиозная вера. Проанализированы другие уровни религии как целостности – уровень праксиса (культ) и организационный уровень.

Ключевые слова: религия, мироотношенческая модальность, ранние формы религии, мифология, faith-вера, belief-вера, воображение (имагинация), знание, антропоморфизм, социоморфизм.

Это исследование проводилось в рамках финансирования КН МОН РК (Грант №АР08855962 «Современная исламская философия как новое гуманитарное знание: курс и праксис»)

Институт философии,
политологии и
религиоведения КН МОН
РК, Алматы, Казахстан

Автор-корреспондент:
А.Хамидов, smiriti@list.ru

Ссылка на данную статью:
Хамидов А.А.
Феномен религиозной
философии. Статья
первая. Религия как
мироотношенческая
модальность// Адам әлемі.
– 2021. – №2. – С. 132-142.

ДІНИ ФИЛОСОФИЯ ФЕНОМЕНІ

Бірінші бап. Дін дүниетанымдық модальділік ретінде

Аннотация. Мақалалар топтамасы діни философия феноменінің мәнін ашуға арналған. Біріншісі діннің мәні, шығу тегі және эволюциясы туралы белгілі бір дүниетанымдық модальділік ретінде мәселе көтереді. Діннің негізгі түсініктері талданып, олардың жағымды және жағымсыз жақтары нақтыланады. Дінтану ғылымында дәстүрлі түрде діннің алғашқы формалары ретінде анықталатын құбылыстар емес екендігі анықталды. Сондай-ақ, діннің қоғам мен мәдениеттің қалыптасу кезеңінен емес, тек алғашқы мәдениеттің эволюциясының өте кеш кезеңінде пайда болғандығы анықталды. Дін күрделі, көп деңгейлі құбылыс ретінде қарастырылады. Негізгі деңгейлер сипатталады. Кез-келген діннің өзегі - бұл құндылық-ерік-жігерлік ниет және қасиетті Бастаманың қиял-ғажайып бейнесін ұсынуға деген ұмтылыс, ол басқаша түрде арнайы діни сенім ретінде анықталады. Діннің тұтастық деңгейінің басқа деңгейлері – праксис деңгейі (культ) және ұйымдастырушылық деңгейі талданады.

Түйінді сөздер: дін, дүниетанымдық модальдық, діннің алғашқы формалары, мифология, сенім-сенім, сенім-наным, қиял (қиял), білім, антропоморфизм, социоморфизм.

PHENOMENON OF RELIGIOUS PHILOSOPHY

Article one. Religion as a World-Relationship Modality

Abstract. A series of articles is devoted to clarifying the essence of the phenomenon of religious philosophy. The first raises the question of the essence, origin and evolution of religion as a specific world-attitude modality. The basic concepts of religion are analyzed and their positive and negative aspects are clarified. It was found that those phenomena that are traditionally defined in religious studies as early forms of religion are not. It was also established that religion did not arise from the moment of the formation of society and culture, but only at a very late stage in the evolution of primitive culture. Religion is viewed as a complex, multi-level phenomenon. The main levels are characterized. It is shown that the core of any religion is the value-volitional intention and striving for the imaginative image-representation of the sacred Beginning, which is otherwise defined as a specifically religious faith. Other levels of religion as integrity are analyzed – the level of praxis (cult) and the organizational level.

Key words: Religion, World-Attitude Modality, Early Forms of Religion, Mythology, Faith-Belief, Belief-Belief, Imagination, Knowledge, Anthropomorphism, Sociomorphism.

Введение

Проблема сущности религии, её происхождения, её соотношения с философией и наукой продолжает оставаться не окончательно решённой и потому актуальной. За последние два столетия накоплен большой фактический материал, на основе которого разработано множество концепций, не только плохо согласующихся между собой, но и взаимно исключающих друг друга. Одни концепции построены исходя из конкретной религии, другие – исходя и философии или науки, а некоторые – исходя из атеистической установки. Проблему можно более или менее адекватно решить, исходя из позиции вненаходимости по отношению к предмету исследования.

Методология исследования

В статье применена диалектическая методология. В частности применены принцип целостности, принцип конкретности, принцип культуро-историзма и некоторые другие. Применён также предложенный М. М. Бахтиным принцип вне-находимости.

1. Общая ситуация с выяснением сущности религии.

Основные подходы к определению сущности религии

В своё время Джеймс Джордж Фрэзер писал [1, с. 62]: «Нет такого предмета, в от-

ношении которого мнения расходились бы так сильно, как в отношении природы религии. Невозможно дать определённые религии, которое удовлетворяло бы всех»¹. Определений религии накопилось много. Большинство из них плохо (а то и никак не) согласуются между собой. И «тот факт, что этих определений так много, и что они так отличны друг от друга, – отмечает У. Джеймс [2, с. 37], – послужит... достаточным доказательством того, что слово *религия* следует рассматривать скорее как собирательное имя, чем как обозначение однородного и цельного явления». С этим, конечно, согласиться нельзя. Сущность у религии есть. Трудность её определения обусловлена помимо всего прочего, ещё и тем, что до сих пор не выяснено даже значение термина «религия». Как отмечает Л. Н. Митрохин [3, с. 436. Прав. стбц], «этимология термина остаётся спорной. Чаще всего выводят из лат<инского> religio – “благочестие, святыня, предмет культа”; Цицерон (I в. до н.э.), однако, связывал его с лат<инским> religere – “собирать, вновь обдумывать, благоговеть, соблюдать”, а Лактанций (IV в.), Фейербах, Энгельс с religare – “связывать, соединять”...» В. Д. Пивоваров [4, с. 738. Лев. стбц] переводит латинский термин religio как «восстановление или воспроизводство лиги, связи...»². Но, между прочим, слово *liga* в значении *связь* – не латинское, а итальянское.

Стало быть, сущность религии следует продолжать искать. П. А. Флоренский

заявлял [5, с. 139]: «Довольно философствовали *над* религией и *о* религии: тогда можно было давать определения, – и их дано слишком много. Неужели мне прибавлять к ряду неудачных определений ещё одно? Надо философствовать *в* религии, окунувшись в её среду». Что же касается данного требования, требования судить о религии *изнутри* религии, то оно было бы релевантным, если бы религия была чем-то более единым по сравнению с тем, чем она была исторически и чем является теперь. В отличие от науки, философии и искусства религия никогда не была полифонической целостностью. В истории существовало и в нашей современности продолжает существовать множество конкретных религий, каждая из которых предельно своецентрична, своемерна и своезаконна. Как очень точно отмечает Маркс [6, с. 10], «каждая религия полагает, что она отличается от всех остальных – особых, мнимых – религий своей *особенной сущностью* и что именно она в этой своей *определённости* и является *истинной религией*». Каждая конкретная религия почитает себя *Религией parexcellence*. Поэтому определять религию *изнутри* религии – значит определять её *изнутри конкретной* религии, абстрагируясь от всех остальных конкретных религий прошлого и настоящего как от *квази-религий*. Выработать конкретно-всеобщее понятие религии, оставаясь на почве конкретной религии принципиально *невозможно*. «Именно отделение общих принципов религии от её позитивного содержания и от её определённой формы противоречит уже общим принципам религии...» [6, с. 10], т.е. принципам своецентризма, своезаконности, самозакрытости, своемерия. Операция неосознанной подстановки на место *религии вообще* какой-либо конкретной религии чаще всего является подстановкой исповедуемой исследователем или наиболее известной ему. «Помехой любому обсуждению религии, – отмечает Э. Фромм [7, с. 157], – являются терминологические неясности. Хотя мы и знаем, что кроме монотеистических существо-

вало и существует множество других религий, но всё же связываем религию с системой, помещающей в центр бога и сверхъестественные силы; мы склонны считать монотеистическую религию мерилем для понимания и оценки всех других религий».

Таким образом, *невозможно* раскрыть сущность религии как религии, оставаясь на почве религии. Невозможно достичь этого, конечно, и с позиций теологии, так как, во-первых, эта форма духовного производства порождена только *теистическими* религиями и отсутствует в не-теистических, во-вторых, теология всегда *конкретно-конфессионально* определена (католическая, протестантская, православная, исламская и т.д.). Безнадёжны также стремления раскрыть сущность религии как таковой, исходя из так называемой *религиозной философии*, в силу того, что не существует религиозной философии как *таковой*, т.е. профессионально *нейтральной*. Всякая религиозная философия, как и всякая теология, конкретно-конфессионально *ангажирована*.

Вот пример определения религии с позиций религиозной философии: «Религия, – пишет В. С. Соловьёв [8, с. 5], – говоря вообще и отвлечённо, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего». Претензия на всеобщность и отвлечённость от конкретных форм религии здесь не реализована, так как в ней имплицирована *теистическая* позиция: «безусловное начало и средоточие всего сущего», *то есть* антро-поморфный Бог, вынесено не только за границы человека, но и мира. Если бы автор этого определения употребил слово «мир» с предикатом «*проявленный*», его позиция была бы не-теистической. Но последняя по-иному трактует связь человека и проявленного мира с миром непроявленным. Неспособна раскрыть сущность религии и *а-теистическая* позиция, так как атеизм есть порождение теизма, нечто наподобие «падшего ангела» (Сатаны) по отношению к Богу. Согласно атеизму, религия – это

«одна из форм обществ<енного> сознания, отражение действительности в иллюзорно-фантастич<еских> образах, представлениях, понятиях» [9, с. 420. Прав. стбц]. Если теистическое определение апологетическо-позитивное, то атеистическое – нигилистически-негативное; второе исторически и логически *предполагает* первое и *паразитарно* по отношению к нему.

Итак, подход к определению сущности религии должен быть *религиозно нейтральным* – как в позитивном, так и негативном плане. Исследование религии должно быть свободно как от религиозной, так и от анти-религиозной ангажированности, т.е. должно осуществляться с позиций *внеаходимости*.

2. Культуро-историзм в решении проблемы определения сущности религии

Б. К. Малиновский пишет [10, с. 19]: «Нет обществ, какими бы примитивными они ни были, без религии и магии». Без магии – да. А вот без религии?

Религиоведы традиционно выделяют *ранние* формы религии, существовавшие в границах архаической культуры. При всех различиях стабильно упоминаются: *анимизм, тотемизм, фетишизм, магия и шаманизм*. Некоторые авторы включают и другие феномены, например, ведовство. А вот С. А. Токарев выделяет целых 15 таких форм (см.: [11, с. 50]). Не многовато ли? К примеру, почему знахарство, культ предков, культ вождей и целый ряд других он считает именно формами религии? Ответов у данного автора нет. Мы оставим лишь те, которые сохраняются во всех перечислениях и проанализируем их. Но для этого необходимо обратиться к особенностям архаического сознания и мировоззрения.

Первобытный человек и в эпоху неолита (с которой, начался бурный прогресс культуры), и, конечно, до неё воспринимал мир специфически. Во-первых, как многократно об этом писалось, граница между миром культуры и миром природы в те времена была

довольно нечёткой и столь же нечётким было для первобытного сознания различие между человеком (не только с его телесностью, но и с его психикой) и царством животных. Всё в сознании первобытных людей сливалось в единое целое. «Человеческая жизнь и природа, – пишет М. М. Бахтин [12, с. 457], – воспринимаются в одних и тех же категориях». Человек ещё не развил свою деятельность настолько, чтобы она создала такую социокультурную действительность, которая бы позволяла ему усмотреть дистанцию между собой и царством животных, между миром культуры и миром природы. Архаическому человеку присущ наивный антропоморфизм: как отмечает А. Н. Афанасьев [13, с. 306 – 307], «древний человек почти не знал неодушевлённых предметов; всюду находил он и разум, и чувство, и волю». Это и есть та особенность первобытного сознания, которую религиоведы называют анимизмом (термин ввёл Э. Б. Тайлор). Кроме того, архаическому человеку присущ столь же наивный социоцентризм: окружающая его действительность, не разделяемая им до поры до времени на мир природы и мир культуры, воспринимается и осмысливается как некая община родственников, но только многократно превосходящая по мощи общину людей, о чём в своё время писал Л. К. Науменко. Он писал [14, с. 28]: «Все вещи – родственники, потому что они есть силы. Источник этой силы коренится не в природе самой вещи или стихии, а в её родственных связях, не в её логике, а в её генеалогии». Стало быть, анимизм *не является* формой религии. Архаический фетишизм заключается в приписывании природным феноменам атрибутов и способностей человека. Логически он предполагает анимизм. И тоже не является формой религии.

Н. А. Бердяев писал [15, с. 22]: «Существование личности предполагает существование сверхличных ценностей. Личности человека нет, если нет бытия, выше её стоящего, если нет того горнего мира, к которому она должна восходить». Конечно, ни о какой личности

в эпоху Архаики не может быть и речи (но и Бердяев пишет не об Архаике). В эпоху Архаики, особенно на её ранних стадиях, у человека доминировал не рассудок, а эмоции и воображение, не *ratio*, а *imāginātio*. Из социоморфизма благодаря работе воображения рождается представление о родстве данной человеческой общности с воображаемой природной общностью (животной, растительной и реже – с неодушевлёнными объектами и даже с природными явлениями типа ветра и т. п.), от которой эта первая якобы происходит. Данная форма предполагает две охарактеризованные выше, но в ней рождается интенция на особое отношение к тотему. Однако это ещё не форма религии, это её предпосылка.

Остаются магия и шаманизм. Магия предполагает анимизм и является не только системой определённых верований, но и особым праксисом, основанным на этих верованиях. Существуют самые различные формы магии, но все их объединяет то, что в магической практике человек является субъектом этой практики. Стало быть, магия не есть форма религии. Шаманизм также является формой практики, основанной на более сложных верованиях, чем магия. В этой практике (камлании) шаман вынужден погружаться в изменённые состояния сознания и испытывать трансперсональные переживания. Камлание он совершает один, присутствующие же при этом люди суть лишь свидетели, переживающие за исход процедуры. Следовательно, и это не есть форма религии.

Что же тогда такое религия в её простейшем определении? Дж. Дж. Фрэзер писал [1, с. 63]: «...Под религией я понимаю умилоствление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни». Стало быть, религия есть форма духовной зависимости от имажинативных сил. Возможность такой зависимости содержится в тотемизме, и в религии она получает действительность, конкретизацию и развитие.

По мере развития общины происходит дифференциация общественных отношений и специализация деятельности. Образ тотема постепенно утрачивает свою значимость и наступает на задний план (и со временем исчезает вовсе), а его место начинает занимать образ-представление некоего существа, от которого якобы зависит судьба и благополучие как общины в целом, так и её отдельного члена. Этот имажинативный образ и получает название «бог». С ним вступают (разумеется, в односторонние) имажинативные отношения, оказывают почести, всячески умилоствливают (приносят жертвы и т. д.). Именно бог есть то бытие, выше которого для человека ничего не существует и к которому он ценностно устремлён.

Обратимся к ещё одному аспекту архаической культуры. Для неё характерно разделение по иерархическому принципу, т.е. по вертикали, всей действительности – и космической, и культурной – на сферу сакрального (священного) и сферу профанного (мирского). Известный специалист по данным вопросам М. Элиаде отмечает [16, с. 19], что «священное и мирское – это два образа бытия в мире, две ситуации существования, принимаемые человеком в ходе истории». Сфера сакрального считалась ценностно выше сферы профанного. Более того, считалось, что вторая всецело производна от первой и образована в соответствии с её образцами. С нашей современной точки зрения, архаический человек жил в удвоенной действительности: сакральной и профанной. Каждая из них предъявляла ему свои собственные требования, предписывала способы и нормы поведения и действия соответственно её требованиям, императивам и т. д. Но архаический человек не различал этой удвоенности и полагал, что живёт и действует в одном-единственном мире, в одной и той же социокультурной и природной действительности. Именно в сферу сакрального помещались боги.

Вопреки распространённому мнению религиоведов, ведущей формой

общественного сознания на протяжении почти всей Архаики была вовсе не религия, амифология, представлявшая собой систему различных мифов. В своей совокупности мифы представляли собой систему, своего рода конкретность в диалектическом смысле данного понятия. Содержание основных мифов являлось содержанием *ритуалов*. Ритуал есть система действий и поведения людей – членов данного социума (общины), – в которых реально, практически-действительно осуществляется (разыгрывается, если смотреть на него с современной позиции, а с точки зрения тех времён, *проживается*) это сакральное содержание-событие, повествуемое в мифе. Миф и ритуал в архаической культуре представляют собой единое целое в мировоззренческом, функциональном и даже в структурном отношении.

В отличие от мифологии религия находила практическое-бытийственное выражение не в ритуалах, а в соответствующих обрядах и специфически религиозных культах. Конечно, в культуре Архаики имели место и иные, не религиозные, культы. Например, культ Плодородия. Эти культы также были актами священнодействия, но сакральность мифологическая и сакральность религиозная – это *разные* феномены. Религиозный культ есть средоточие религиозного отношения человека к миру. В отличие от мифологического ритуала, который лишь делает зримым и чувственно-достоверным содержание мифа, религиозный культ есть зримое и чувственно-достоверное и одновременно имажинативное отношение участвующих в нём к некоторому сакрализованному началу (в тенденции-пределе – к, выражаясь терминологией П. Тейяра де Шардена, точке Омега, или, по-философски – к Абсолюту), которое столь же имажинативно, как и герой мифа. По своей глубинной сущности религия – это не просто имажинативное отношение «порождённого» к «породившему», но ещё и отношение заведомо *низшего* к заведомо *высшему*. Религия появляется лишь на очень высокой ста-

дии развития первобытной культуры, на том этапе, когда возникает то социальное образование, которое Маркс называл земледельческой общиной.

3. Сущность и архитектоника религии

Религия должна быть взята и понята как *многоуровневый* и *многомерный* феномен. Однако при этом необходимо учитывать также и *онтологический* аспект религии, который учитывается представителями самих религий, теологами и религиозными философами и, как правило, не учитывается теми, кто пытается понять сущность религии *извне*, из иррелигиозной позиции. Необходимо также исходить из Человека, Мира и их взаимоотношения как многомерных и многоуровневых. Тогда создадутся условия для того, чтобы моменты истин, содержащихся в религиозных и иррелигиозных истолкованиях сущности религии, могли выстроиться в целостную картину. Всякая религия, даже самая примитивная, как минимум, два уровня. Оба они непосредственно связаны религиозным содержанием. Первый включает образ-представление имажинативного Сверхначала (бога) и основных его атрибутов, а также ценностно-волевую *интенцию* на него и соответствующую ценностную *устремлённость* к нему. Это и есть религиозная мироотношенческая модальность. В IV в. писатель и философ Луций Цецилий Фирмиан Лактанций (ок. 250 – ок. 320 гг.), названный в эпоху Ренессанса «христианским Цицероном», ввёл термин «religare». В классической латыни такого термина нет. Имеется термин «re-ligāmen», означающий «связь» (см.: [17, с. 866. Лев. стбц]). Всякая религия конкретна: племенная, полиэтническая, мировая, конфессионально и институционально оформленная и т. д.). В этой связи для фиксации конфессионально и тому подобно определённой религиозно определённой мироотношенческой модальности вместо «религиозная» мы будем применять термин «*религарная*». Ядром данной модальности является то,

что обычно определяется как *вера*. Эта вера имеет вектор и адресат. «Нет, – отмечает П. Й. Тиллих [18, с. 139], – веры без содержания, к которому она направлена. Всегда есть что-то, что осмыслиется в акте веры». В этом смысле вера есть исповедание. Именно так определяемую веру и сопоставляют-противопоставляют разуму и знанию. Но данная вера не есть *когнитивный* феномен (т. е. не есть особого рода знание или *квази-знание*).

В этой связи весьма уместным и концептуально оправданным является предложенное Д. В. Пивоваровым различение двух типов веры: *faith-веры* и *belief-веры*. Правда, с трактовкой им их всецело согласиться нельзя. Он пишет [19, с. 463]: «*Faith-вера* есть особое духовное знание, а *belief-вера* не является знанием». «*Belief-вера*, – продолжает он [19, с. 464], – есть всего лишь один из моментов движения ума к опосредованно формирующемуся знанию, но вовсе не рациональное знание как таковое. Напротив, *faith-вера* (пребывание души в духе) есть обладание важнейшими духовными истинами, трудно выражаемыми в словах и понятиях».

Наши уточнения этих понятий состоят в следующем. Субъектом как *faith-веры*, так и *belief-веры* является только индивидуум, но, разумеется, индивидуум в его общественных взаимоотношениях с другими индивидуумами. Обе они укоренены в его сущности, но в разных мироотношенческих модальностях: *faith-вера* коренится в религиозной, тогда как *belief-вера* – в когнитивной. Разумеется, элементы той и другой в той или иной степени содержатся в обеих. Д. В. Пивоваров правильно определяет *faith-веру* как духовную веру. Эта вера, как сказано выше, вовсе не есть знание (не по форме, конечно, а по содержанию); это – форма эмоционально-волевой устремленности к продукту имагинативного конструирования Сверхначала. Но когда Д. В. Пивоваров утверждает, что *belief-вера* не является знанием, то согласиться тут с ним нельзя; он просто не различает этих мироотношенческих модальностей – религиозной и

когнитивной. П. Й. Тиллих совершенно справедливо отмечает [18, с. 154], что «вере противостоит вера, а не знание»³. Конкретной вере противостоит другая конкретная вера. Он, правда, в отличие от Д. В. Пивоварова, не различает *faith-веру* и *belief-веру*.

Faith-вера вместе с образом-представлением имагинативного Сверхначала (бога) и основных его атрибутов, а также ценностно-волевая *стремленность* к нему и составляет *первичный*, базовый уровень Религии как специфического духовного феномена. В более развитых формах религии *faith-вера* вырастает в *вероисповедание* и *вероучение* (доктрину как систему догматов). Именно данный уровень является, так сказать, системообразующим для религии как целостности. Именно он придаёт сугубо *религиозный* (отношенческий) характер всем другим её структурным уровням. *Faith-вера* как ценностно-волевая устремленность к имагинативному Абсолюту (термин Я. Э. Голосовкера), представляющемуся в мировых авраамических религиях *лишь* трансцендентным, *поту-сторонним*, и сформированный имагинативный образ его влекут за собой выработку строго определённых *регламентированных* и *формализованных* действий и поведения, именуемых в своей совокупности религиозным *культом*. Это – *второй* основной структурный уровень религии как целостности. Культ включает и объединяет ритуалы, обряды, церемонии и иные действия, почитающиеся *священно-действиями*, так как полагается, будто именно в них и через них *действительно осуществляется* отношение к (имагинативному) Абсолюту.

Поэтому культ во всей своей тотальности есть – с точки зрения религиозно *нейтральной* позиции – система *символических* акций. «Культ, – отмечает П. А. Флоренский [20, с. 51], – постигается *сверху* вниз, а не снизу вверх. <...> Снизу вверх рассматриваемый, культ есть некоторая *деятельность* человека, именно вид культурной его деятельности, существующей наряду с другими». Как деятельность он использует специфици-

ческие орудия и средства. Но *смысл* его *трансгрессиентени* орудиям, и эмпирически фиксируемым действиям, и поведению. Культ предполагает основанный на вероучении свод *предписаний*, содержащий императивы и правила поведения верующих относительно Абсолюта (жертвоприношения, заклинания, медитация, молитва и т.п. – в зависимости от характера вероучения), к Человеку, к Природе, к единоверцам, к иноверцам, к противникам религии, к религиозно индифферентным людям и к людям вообще. То есть всякая религия содержит наряду с прочим также и общий *этический кодекс*, что и придаёт ей статус интимной близости к повседневной жизнедеятельности людей. В некоторых религиях (например, в иудаизме и исламе) религия педантично регламентирует всё, до мелочей, аспекты этой жизнедеятельности в течение всех суток.

Укажем и на *третий* важный уровень Религии. Это – её *организационный* уровень. Он возникает из необходимости управления религиозным процессом. Всякое религиозное сообщество разделяется *по вертикали* на а) большую часть, в которую входят, так сказать, рядовые верующие («паства») и б) значительно меньшую, в которую входят отправители культа («пастыри»). В примитивных религиях функция управления может выполняться одним, специально на то уполномоченным индивидом (жрецом). Однако в развитых религиях возвышающаяся на «пассивными» верующими общность может достигать больших объёмов, при этом данный контингент сам выстаивается по логике субординации. Появляются специальные места отправления культа (капища, священные рощи и т. д.), а также учреждения (церковь, мечеть, синагога, храм, собор и т. п.) и закреплённые в них специализированные группы людей (духовенство). В некоторых развитых религиях разрабатываются специальные тексты, в которых излагаются основы конкретных вероучений и максимы, прямо или косвенно предписываемые своим паствам правила и

нормы поведения (Авеста в зороастризме, Трипий така в буддизме, Танах⁴ в иудаизме, Библия, включающая Ветхий и Новый Заветы в христианстве, Коран в исламе). В теистических религиях, а это сформировавшиеся в семитском ареале племенные религии – генотеистическая религия иудаизм, а также конституировавшиеся в мировые религии христианство и ислам – возникает особая отрасль духовного производства – теология, призванная с помощью философско-логической, а иногда и научной, аргументации обосновывать содержание и смысл догматов вероучения. Но о неё речь пойдёт в следующей статье.

Обратимся теперь к иному аспекту феномена религии (станем отныне писать данное слово со строчной буквы). Вовлечённого в её орбиту индивидуума она захватывает *всего целиком*. Силловые линии поля религии пронизывают до-деятельностные, деятельностные и над-деятельностные его уровни. Человек участвует в религии *всем своим бытием* – знаемым и не знаемым, актуализованным и виртуальным. Этим религия отличается от иных мироотношенческих модальностей. Так, в сфере науки у человека задействованы преимущественно чувственный и рациональный уровни сознания. Время от времени у продвинутых учёных в познавательную деятельность включаются созерцание с его атрибутом – продуктивным воображением и интуиция. У художника (в широком смысле слова) задействован преимущественно уровень созерцания и продуктивное воображение. Религиозная же жизнь требует *всего* человека, *всех* его способностей и сущностных сил. Но при этом имеется ещё одна специфическая особенность. Деятельность учёного и художника протекает в рамках конкретных социокультурных хронотопов – в сфере науки и в сфере искусства. У того и другого есть ещё *вне-научная* и *вне-художественная обиходно-обыденная* сфера жизни, в пределах которой он не обязан, не должен (а подчас и не может, если бы и захотел) руководствоваться нормами, императивами,

а то и концепциями (научными и художественными). В религиозной же жизни дело обстоит принципиально иначе. Она, так или иначе, в той или иной степени регламентирует и контролирует всю жизнедеятельность человека, а не только собственно религиозную. Как отмечает Вл. С. Соловьёв [8, с. 5], имагинативным Абсолютом (он именуется им «безусловным началом и средоточием всего существующего») «должны определяться все интересы, всё содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться всё существенное в том, что человек делает, познаёт и производит. ...Все точки жизненного круга должны соединяться с ним равными лучами. Только тогда (notabene: с точки зрения религии и религиозного человека. – А. Х.) является единство, цельность и согласие в жизни и сознании человека, только тогда все его дела и страдания в большой и малой жизни превращаются из бесцельных и бессмысленных *явлений* в разумные, внутренне необходимые *события*». К имагинативному Абсолюту религиозный человек, homo religiosus обращён всем своим существом и всем своим опытом, который осмысливается и интерпретируется в свете этой обращённости.

Заключение

Мы выяснили, что, во-первых, те феномены, которые в религиоведении традиционно определяются как ранние формы религии, таковыми не являются. Во-вторых, выяснили, что собственно религия возникает на довольно поздней стадии архаической культуры, отесняя на задний план мифологию, а с переходом к постпервобытной культуре полностью вытесняет её. Напрашивается вывод, что с философией имеет смысл соотносить не вообще религию, а лишь её ядро, а также теологию, которая сформировалась в трёх авраамических религиях.

Список литературы

1. Фрэйзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследования магии и религии. - М., Политиздат, 1980. - 831 с.
2. Джемс В. Многообразия Религиозного Опыта. - М.: Издание журнала «Русская Мысль», 1910. - 418 с.
3. Митрохин Л. Н. Религия. Новая философская энциклопедия, в 4-х т., т. III. - М., Мысль, 2001. - 436 с. Прав. стбц – 442. Лев. стбц.
4. Пивоваров Д. В. Религия. Современный философский словарь. Изд. 2-е, испр. и доп. - Лондон; Франкфурт-на-Майне; Париж; Люксембург; Москва; Минск, 1998, ПАНПРИНТ. – 738 с. Лев. стбц – 744. Прав. стбц.
5. Флоренский П. А. Разум и диалектика. Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги: «О Духовной Истине» Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 года'. Он же. Сочинения, в 4-х т., т. 2. - М., 1996, Мысль. - Сс. 131 – 142.
6. Маркс К. Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции // Маркс К.& Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е, т. 1. - М., 1955, Политиздат. - С. 3 – 27.
7. Фромм, Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. - М., 1989, Политиздат. - С. 143 – 221.
8. Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве. Он же. Сочинения, в 2-х т., т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. - М., 1989, «Правда». - С. 3 – 172.
9. Атеистический словарь. - М., 1983, Политиздат. - 559 с.
10. Малиновский Б. Магия, наука, религия. - М., 1998. - С. 19-37.
11. Токарев С. А. Ранние формы религии. - М., 1990, Политиздат. - 621 с.
12. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике. Он же. Собрание сочинений, в 7-ми т., т. 3. Теория романа (1930 – 1961 гг.). - М., 2012, Языки славянских культур. - С. 341 – 510.
13. Афанасьев А. Н. Древо жизни и лесные духи. Он же. Мифы, поверья и суеверия славян. Поэтические воззрения славян на природу, в 3-х т., т. 2. - М., ЭКСМО; СПб.: TERRAFANTASTICA, 2002. - С. 266 – 333.
14. Науменко Л. К. Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата, 1968, «Наука» КазССР. - 327 с.

15. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Он же. Царство Духа и царство Кесаря. - М., 1995, Республика. - С. 3 – 162.

16. Элиаде М. Священное и мирское. - М.: Изд-во МГУ, 1994. - 144 с.

17. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Изд. 2-е, переработ. и доп. - М., 1976, «Русский язык». - 1096 с.

18. Тиллих П. Динамика веры. Он же. Избранное. Теология культуры. - М., Юристъ, 1995. - С. 132 – 215.

19. Пивоваров Д. В. Философия религии. Учебное пособие. - М., 2006, Академический Проект; Екатеринбург, Деловая книга. - 639 с.

20. Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа. (Опыт православной антроподицеи). - М., 2004, Мысль. - 686 с.

Transliteration

1. Frjezer Dzh. Dzh. Zolotaja vetv'. Issledovanija magii i religii [Golden branch. Studies of magic and religion]. - М., Politizdat, 1980. - 831 s. (in Rus)

2. Dzhems# V. Mnogoobraze Religioznago Opyta [Diversity of Religious Experience]. - М.: Izdanie zhurnala «Russkaja Mysl'», 1910. - 418 s. (in Rus)

3. Mitrohin L. N. Religija [Religion]. Novaja filosofskaja jenciklopedija, v 4-h t., t. III. - М., Mysl', 2001. - 436 s. Prav. stbc – 442. Lev. stbc. (in Rus)

4. Pivovarov D. V. Religija [Religion]. Sovremennij filosofskij slovar'. Izd. 2-e, ispr. i dop. - London; Frankfurt-na-Majne; Parizh; Ljuksemburg; Moskva; Minsk, 1998, PANPRINT. - 738 s. Lev. stbc – 744. Prav. stbc. (in Rus)

5. Florenskij P. A. Razum i dialektika [Reason and dialectics]. Vstupitel'noe slovo pered zashhitou na stepen' magistra knigi: «O Duhovnoj Istine» Moskva, 1912 g., skazannoe 19-go maja 1914 goda'. On zhe. Sochinenija, v 4-h t., t. 2. - М., 1996, Mysl'. - S. 131 – 142. (in Rus)

6. Marks K. Zametki o novejshej prusskoj cenzurnoj instrukcii [Notes on the latest Prussian censorship instruction]// Marks K.& Jengel's F. Sochinenija. Izd. 2-e, t. 1. - М., 1955, Politizdat. - Ss. 3 – 27. (in Rus)

7. Fromm, Je. Psihoanaliz i religija [Psychoanalysis and Religion]// Sumerki bogov. - М., 1989, Politizdat. - S. 143 – 221. (in Rus)

8. Solov'jov V. S. Chtenija o Bogochelevechestve [Readings about God-

manhood]. On zhe. Sochinenija, v 2-h t., t. 2. Chtenija o Bogochelevechestve. Filosofskaja publicistika. - М., 1989, «Pravda». - S. 3 – 172. (in Rus)

9. Ateisticheskij slovar' [Atheistic Dictionary]. - М., 1983, Politizdat. - 559 s. (in Rus)

10. Malinovskij B. Magija, nauka, religija [Magic, science, religion]. - М., 1998. - S. 19-37. (in Rus)

11. Tokarev S. A. Rannie formy religii [Early forms of religion]. - М., 1990, Politizdat. - 621 s. (in Rus)

12. Bahtin M. M. Formy vremeni i hronotopa v romane [Forms of time and chronotope in the novel]. Oчерki po istoricheskoj pojetike. On zhe. Sbranie sochinenij, v 7-mi t., t. 3. Teorija romana (1930 – 1961 gg.). - М., 2012, Jazyki slavjanskikh kul'tur. - S. 341 – 510. (in Rus)

13. Afanas'ev A. N. Drevo zhizni i lesnye duhi [The tree of life and forest spirits]. On zhe. Mify, pover'ja i sueverija slavjan. Pojeticheskie vozzrenija slavjan na prirodu, v 3-h t., t. 2. - М., JeKSMO; SPb.: TERRAFANTASTICA, 2002. - S. 266 – 333. (in Rus)

14. Naumenko L. K. Monizm kak princip dialekticheskoi logiki [Monism as a principle of dialectical logic]. Alma-Ata, 1968, «Nauka» KazSSR. - 327 s. (in Rus)

15. Berdjaev N. A. O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalisticheskoi filosofii [On slavery and human freedom. The experience of personalistic philosophy]. On zhe. Carstvo Duha i carstvo Kesarja. - М., 1995, Respublika. - S. 3 – 162. (in Rus)

16. Jeliade M. Svjashhennoe i mirskoe [Sacred and secular]. - М.: Izd-vo MGU, 1994. - 144 s. (in Rus)

17. Dvoreckij I. H. Latinsko-russkij slovar' [Latin-Russian dictionary]. Izd. 2-e, pererabot. i dop. - М., 1976, «Russkij jazyk». - 1096 s. (in Rus)

18. Tillih P. Dinamika very [Dynamics of faith]. On zhe. Izbrannoe. Teologija kul'tury. - М., Jurist#, 1995. - S. 132 – 215. (in Rus)

19. Pivovarov D. V. Filosofija religii [Philosophy of religion]. Uchebnoe posobie. - М., 2006, Akademicheskij Proekt; Екатеринбург, Delovaja kniga. - 639 s. (in Rus)

20. Florenskij P. A. Sbranie sochinenij. Filosofija kul'ta [Collected Works. The philosophy of the cult] (Opyt pravoslavnoj antropodicei). - М., 2004, Mysl'. - 686 s. (in Rus)

Примечания

1. «Автор, – добавляет Фрэзер, [Фрэзер 1980, с. 62 – 63] – может лишь, во-первых, выразить, что он понимает под религией, и, во-вторых, во всей работе последовательно употреблять этот термин в указанном смысле».

2. См. также: [Пивоваров 2006, с. 16 – 21].

3. «Вера противостоит вере» [Тиллих 1995, с. 150], а «борьбу с верой можно вести только во имя другой веры» [Тиллих 1995, с. 215].

4. После того как Танах был переведён на греческий (Септуагинта), в иудаизме стал сочиняться Талмуд, не предназначенный для иноверцев (гоев). Существует два Талмуда – Иерусалимский и Вавилонский.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Александр Александрович Хамидов профессор, доктор философских наук, главный научный сотрудник, Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, Алматы, Қазақстан

Александр Александрович Хамидов профессор, философия ғылымдарының докторы, бас ғылыми қызметкер, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан

Aleksandr Khamidov Professor, Doctor of Philosophical Sciences, Chief Researcher, Institute for Philosophy, Political Science and Religius Studies of the CS MES RK, Almaty, Kazakhstan